

Das Jahrbuch erscheint in Zusammenarbeit mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Neapel

Redaktionelle Mitarbeit: Peter-Ulrich Philippsen

Abbildung S. 84: Jan Vermeer: „Allegorie der Malerei“; mit freundlicher Genehmigung  
des Kunsthistorischen Museums Wien

# HEGEL - JAHRBUCH 1995

begründet von  
Wilhelm Raimund Beyer (†)

herausgegeben von  
Andreas Arndt  
Karol Bal  
Henning Ottmann

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Hegel-Jahrbuch** ... / begr. von Wilhelm Raimund Beyer. –  
Berlin : Akademie Verl.

Erscheint jährl. – Früher im Verl. Pahl-Rugenstein, Köln, danach im  
Verl. Ed. Jouvence, Rom, danach im Germinal-Verl., Bochum. –  
Beitr. teilw. dt., teilw. engl., teilw. franz. – Aufnahme nach 1993/1994  
(1995)

NE: Beyer, Wilhelm Raimund [Begr.]

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1996

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der VCH-Verlagsgruppe.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.

Das eingesetzte Papier entspricht der amerikanischen Norm ANSI Z.39.48 – 1984  
bzw. der europäischen Norm ISO TC 46.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches  
darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfil-  
mung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von  
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

All rights reserved (including those of translation into other languages). No part of this book may be repro-  
duced in any form – by photoprinting, microfilm, or any other means – nor transmitted or translated into a  
machine language without written permission from the publishers.

Druck und Bindung: GAM Media GmbH, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany



Akademie Verlag

DIE VERNÜNFTIGKEIT DER VERNUNFT ODER DER »GEGENSATZ ZWISCHEN  
BEGRIFFLICHER DIALEKTIK UND ANSCHAUENDEM ENTGEGENNEHMEN«.  
ZU HEIDEGGERS AUSEINANDERSETZUNG MIT HEGEL

Bekanntlich sind die Termini »Vernunft« und »Geschichte« in der Überlieferung der abendländischen Philosophie in einem primären Sinne aufeinander bezogen worden, in dem sie als sich gegenseitig ausschließende oder gar als scharf entgegengesetzte erschienen. Ein vorwiegend abwertender Gebrauch von »historisch« hat, wie Gerhard Bauer es in seinem Buch »*Geschichtlichkeit*«. *Wege und Irrwege eines Begriffs* zusammenfassend formulierte, die europäische Philosophie von Plato an bis zur Neuzeit beherrscht. »Das »Historische« steht«, so faßte Bauer die herrschende Wortbedeutung zusammen, »genauso wie »das Positive«, im Gegensatz zu dem, was die Vernunft erschlossen hat oder verlangt, es ist »bloßes« Faktum. Weil es sich nicht aus einer Vernunftnotwendigkeit begründen läßt, ist es »zufällig.« Das Historische bleibt, »da es doch nicht völlig aus Vernunft zu erklären ist, dem Zufall überlassen.«<sup>1</sup>

Daß einer der mächtigsten Versuche, die genannte Entgegenstellung zu überwinden, gerade von Hegel unternommen wurde, indem er die Geschichte als einen Weg des Zusichselbstkommens des Absoluten aufzufassen bestrebt war, ist mittlerweile auch zu einer bekannten These der Philosophiegeschichte, fast zu einem Gemeinplatz, geworden.<sup>2</sup> Das Gelingen bzw. Scheitern dieses Versuchs ist vielfach diskutiert worden, eine Auseinandersetzung mit dieser Kontroverse ist in meinem Vortrag nicht beabsichtigt. Statt dessen möchte ich im folgenden einige Strukturbeziehungen bzw. Voraussetzungen des Hegelschen Vernunftbegriffs näher ins Auge fassen, und zwar im Zusammenhang mit Martin Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel. Meine *Leitfrage* wird gestellt nach der Vernünftigkeit der Vernunft, wie Hegel sie insbesondere in den Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte charakterisiert. Der der Hegelschen Vernunft zugrundeliegenden Vernünftigkeit wird dann in einem *zweiten Schritt* eine andere Art von Vernünftigkeit gegenübergestellt, wie sie in der Heideggerschen Hermeneutik, und zwar nicht zuletzt gerade auch in Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel, ausgearbeitet wurde. Die Thematisierung des ersten Punktes erfolgt in zwei Abschnitten, wobei erstens eine allgemeine Charakterisierung des Hegelschen Systementwurfes am Leitfaden einiger bekannter bzw. kritischer Thesen der in der Folgezeit ausgearbeiteten Hegelinterpretationen als Vorbereitung dient, um den Blick eigens zurück auf das Thema »Vernunft in der Geschichte« und hiermit auf die Vernünftigkeit der Vernunft zu richten.

Um der Präzisierung der im Titel bezeichneten Aufgabenstellung willen wird es nützlich sein, der Erörterung des Themas einige methodologisch-hermeneutische Überlegungen vor auszuschicken. Es sei zunächst angemerkt, daß der Begriff Vernunft bzw. Vernünftigkeit charakteristischerweise doppelsinnig bzw. zweideutig ist – und notgedrungen auch sein muß, unter der Voraussetzung freilich, daß die Auseinandersetzung breit genug angesetzt ist. Um die genannte Doppelsinnigkeit bzw. Zweideutigkeit anzudeuten, knüpfe ich an eine Erläuterung Eugen Finks an. In einer bestimmten Weise »sprechen wir von der Vernunft,« heißt es in Finks Interpretationen zu Hegel, »wenn wir einen rationalen Sinn in der Natur selbst, in der Geschichte, in der Welt vermuten. Die »Vernunft in den Dingen« meint dann nicht, daß die nicht-menschlichen Dinge Vernunftsubjekte, Vernunftvollzieher seien, sondern vielmehr, daß in ihnen ein verborgener Sinn walte, den wir erkunden und herausziehen können.«<sup>3</sup> Wenn wir diesen Befund vor Augen halten, wird es klar, daß etwa der Titel »Vernunft in der Geschichte« nicht nur eine der Seinsregion Geschichte innewohnende Substanz namens Vernunft kennzeichnet, sondern auch und gerade die Art und Weise, wie so etwas wie Geschichte bzw. deren Sinn uns verständlich oder zugänglich wird. Daß dieser Interpretationsversuch im Sinne Hegels liegt, wird durch eine charakteristisch-programmatische Stelle aus der Vorrede der *Phänomenologie* bestätigt, wo Hegel für die Wissenschaft »allgemeine Verständlichkeit« fordert: die »verständige Form der Wissenschaft« soll, laut ihm, zum »vernünftigen Wissen« führen.<sup>4</sup>

Wenn nach Hegel »das Verständige [...] das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins« darstellt, so kann das von Hegel für die Wissenschaft in

Anspruch genommene bzw. in Aussicht gestellte »vernünftige Wissen« nur ein begriffliches Explizieren des ersteren sein; das Verhältnis beider parallelisiert demnach gewissermaßen schon das Heideggersche Verhältnis von Verstehen und Auslegung. »Das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins« stellt nämlich eben das vorontologische Verstehen im Sinne Heideggers dar, dem zufolge die Auslegung im Verstehen gründe und nichts anderes sei als eben dessen »Ausbildung«.<sup>5</sup> Daß sich in Hegels Begriff der Vernunft trotz ihrer späteren und z.T. bereits zur Zeit der *Phänomenologie* vor sich gehenden Hypostasierung so eine hermeneutische Dimension zwanglos herausstellen läßt, geht aus dem obigen Zitat, wie ich hoffe, mit genügender Deutlichkeit hervor.

In meinem Hineinfragen in die Vernünftigkeit der Hegelschen Vernunft ist also bewußt eine gewisse Spannung enthalten, insofern der Begriff Vernunft in einer doppelten Bedeutung verstanden wird: bald in einer sozusagen metaphysischen bald in einer hermeneutischen. Einerseits wird bloß nach den Charakterzügen bzw. den Strukturmomenten der sich in der Geschichte verwirklichenden Vernunft gefragt, *zum anderen* aber nach der Vernünftigkeit der dergestalt herausgestellten Struktur bzw. nach der Beschaffenheit des Organs, das die so und so rekonstruierte Struktur eben als vernünftig erscheinen läßt. Mit anderen Worten: Vernunft ist nicht nur das, wozu der Zugang innerhalb des Geschehens der Geschichte gesucht, sondern ebensosehr das, womit oder wodurch der Zugang ermöglicht wird – ein eigentümliches Treffen beider, das auch im berühmten, viel umstrittenen Satz Hegels zu Wort kommt, der da lautet: »Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an«.<sup>6</sup> »Der große Inhalt der Weltgeschichte ist aber vernünftig und muß vernünftig sein«, versichert uns Hegel. »Um aber das Allgemeine, das Vernünftige zu erkennen«, fügt er immerhin gleich vielsagend hinzu, »muß man die Vernunft mitbringen«,<sup>7</sup> »keine physischen Augen, [...] sondern das Auge der Vernunft«.<sup>8</sup> Wie müssen also Gegenstand (d.h. Geschichte) und deren begreifendes Organ (sozusagen das sie anschauende Auge) als Korrelata beschaffen sein, damit Verständlichkeit bzw. Vernünftigkeit beider zustande kommt, und vor dem Hintergrund welcher stillschweigenden Voraussetzungen kann die herausgestellte (so und so beschaffene) Struktur als vernünftig bezeichnet werden?

# I.

1. Nehmen wir als unseren Ausgangspunkt eine bekannte These: dieser zufolge hat der der Hegelschen Philosophie eigene Denkversuch, der sie unter den Systementwürfen der neuzeitlichen Philosophie und insbesondere denen des Deutschen Idealismus allererst auszeichnete, darin bestanden, den Standpunkt der Substanz mit dem für die neuzeitliche Philosophie maßgebend bestimmenden Charakter der Subjektivität bzw. des (Selbst-) Bewußtseins zu vereinigen.<sup>9</sup> »Es kommt nach meiner Einsicht«, so lautet die berühmte These Hegels in der Vorrede der *Phänomenologie*, »[...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«.<sup>10</sup> Mit der Formulierung dieser programmatischen These wird Abstand geschaffen insbesondere von einer Philosophie, auf die – trotz oder eben wegen des Abstandes – zugleich eminent Bezug genommen wird: zu einer Philosophie, die das Prinzip des Selbstbewußtseins aus den Augen verliert. Hegel formuliert: »Wenn, Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hiervon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist«. Gemeint ist wohl die Lehre von Spinoza,<sup>11</sup> dem Hegel dann auch an vielen anderen Stellen, wie z.B. in der Logik oder der Geschichte der Philosophie, entgegen hielt, eine »orientalische Anschauung« bzw. einen »Akosmismus« geltend gemacht zu haben. Es wird nicht uninteressant sein, diesem Punkt noch etwas weiter nachzugehen, weil aus Hegels kritischer Bezugnahme auf Spinoza eben jene innersten Erkenntnisansprüche sichtbar werden, denen gerecht zu werden Hegel seinem eigensten Selbstverständnis zufolge bestrebt war.

Im Zusatz zum Paragraph 150 der Enzyklopädie heißt es im Zusammenhang mit Spinoza, es sei »überhaupt die orientalische Anschauung, nach welcher alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes erscheint, welche in seiner Philosophie ihren gedankenmäßigen Ausdruck gefunden hat«.<sup>12</sup> Es fehle des weiteren in dieser orientalischen Anschauung »das abendländische Prinzip der Individualität«, und Hegel meint, auch den berühmten gegen Spinoza formulierten Atheismus-Verdacht hiermit im Zusammenhang erklären zu können: »Der der spinozistischen Philosophie gemachte Vorwurf des Atheismus reduziert sich bei näherer Betrachtung darauf«, so schreibt er, »daß in derselben das Prinzip der Dif-

ferenz oder der Endlichkeit nicht zu seinem Rechte gelangt«.<sup>13</sup> »Gegen die Spinozistische allgemeine Substanz«, liest man in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, »empört sich die Vorstellung der Freiheit des Subjekts. [...] Dies ist das Empörende, was das Spinozistische System in sich hat und was den Unwillen gegen dasselbe hervorbringt; denn der Mensch hat das Bewußtsein der Freiheit [...]«.<sup>14</sup>

Fassen wir zusammen. Über mehrere Jahrzehnte hinweg, von der Jenaer Periode bis zu den Berliner Vorlesungen, wird Spinoza von Hegel unter Verwendung von Formulierungen, die sich bis in den Wortlaut hinein (z.B. »empören«)<sup>15</sup> ähneln, vorgeworfen, es fehlten seinem Denken folgende Prinzipien: das der Individualität, das der Differenz oder der Endlichkeit, das der Persönlichkeit, das der Freiheit des Subjekts, sowie das Moment der Reflexion. In Frage steht nun, ob und wie Hegel selber diesen von ihm selbst gegenüber Spinoza im Blick auf eine in seinem Sinne verstandene Philosophie geltend gemachten Ansprüchen im Rahmen seines eigenen Systems zu genügen vermochte. Zu den oben erwähnten Ansprüchen sei noch ein weiterer für Hegel charakteristischer erwähnt, der ihnen nicht so sehr etwas Neues hinzufügt, sondern sie vielmehr von einer anderen Seite her ins Auge faßt: Hegel hielt es nämlich für ein Mißverständnis, »zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne«; vielmehr solle das Wesen »ebensosehr als Form und im ganzen Reichtum der entwickelten Form« gefaßt und ausgedrückt werden.<sup>16</sup>

Nunmehr ist es eine bereits mit hinreichender Deutlichkeit ausgearbeitete und etablierte These der Folgezeit und der Hegelinterpretationen, daß die genannten Ansprüche bei Hegel nicht nur nicht als zureichend befriedigt angesehen werden können, sondern daß die Hegelsche Philosophie in ihrer Entfaltung bzw. Verwirklichung als System den Vorrang des Allgemeinen in einem noch stärkeren Maße zur Geltung gebracht hat, als es vor ihm insbesondere bei Spinoza der Fall war. Der Rebellion gegen Hegel, die gleich nach seinem Tode sowohl seitens der Junghegelianer, insbesondere eines Marx, als auch eines Kierkegaard erfolgte, lag ja bei aller Verschiedenheiten der jeweiligen Endpositionen die grundsätzliche Unzufriedenheit zugrunde, Hegel habe in seiner einseitigen Orientierung am Absoluten letztendlich das Individuum völlig vergessen. Die im Zusammenhang mit seiner Spinoza-Kritik skizzierten innersten Ansprüche der Hegelschen Philosophie – »das Prinzip [...] der Endlichkeit zu seinem Rechte gelangen« zu lassen, das Endliche nicht »bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes« aufzufassen, nicht nur das Ansich oder das Wesen, sondern gerade auch den »ganzen Reichtum der entwickelten Form« darzustellen, kurzum: das neuzeitliche Prinzip der Subjektivität und Freiheit zur Geltung zu bringen – verblaßten in der Entfaltung des Systems allmählich, wurden in den Hintergrund gedrängt oder vielmehr stillschweigend uminterpretiert; d.h.: Hegel wird ihnen (worauf noch einzugehen sein wird) lediglich in einem ganz bestimmten bzw. eigentümlichen Sinne gerecht.

Die angedeutete Uminterpretation läßt sich thesenhaft dahingehend zusammenfassen, daß Hegel in der Verwirklichung seines Programms dazu tendierte, die Auszeichnung der Subjektivität viel eher der einen Substanz als den endlichen Menschen zuzuweisen. Individualität, Subjektivität, Selbstbewußtsein, Freiheit und die anderen für Hegel kennzeichnenden Kategorien, die damit einhergehen (wie z.B. Bewegung, Werden, Vermittlung, Reflexion, Negativität usw.), deren Fehlen bei Spinoza er zum Ausdruck gebracht hat), werden der einen Substanz, dem Absoluten, nicht aber den einzelnen Menschen zugesprochen. In der Vorrede der *Phänomenologie* war noch vom Recht des Individuums die Rede (»zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter [...] reiche«),<sup>17</sup> zu dem Hegel durchaus positiv, bejahend Stellung genommen, d.h. ihm durchaus stattgegeben hatte. Dem Recht des Individuums, oder besser: der Individuen wird dann in der Entfaltung des Systems dadurch Genüge getan, daß eben dem allgemeinen Individuum, dem Geist, Subjektivität bzw. Individualität oder Selbstbewußtsein zugesprochen wird – eine merkwürdige Bewilligung!

Hegel ging es nicht darum, so lautet ein fundamentaler, Hegel gegenüber von dem jungen Marx formulierter Einwand, die empirische Existenz zu ihrer Wahrheit, sondern umgekehrt, die Wahrheit zu einer empirischen Existenz, oder paraphrasierend, nicht die Individuen zur Vernunft, sondern vielmehr die Vernunft zur Individualität kommen zu lassen.<sup>18</sup> In seiner einseitigen Sorge um die Weltgeschichte habe Hegel die individuelle Existenz, die Freiheit des Individuums völlig verdrängt, betont seinerseits Kierkegaard.<sup>19</sup>

In der Tat sind in der Folgezeit eine Reihe jener Einwände, die Hegel gegenüber Spinoza geltend gemacht hatte, ihm selber zuteil geworden. Fehlte für Hegel der Spinozistische Substanz das Prinzip der Persönlichkeit, so machten nun sowohl der späte Schelling wie (im Anschluß an ihn) Kierkegaard und die katholische Tübinger Schule, etwa Franz Anton Staudenmaier, denselben Einwand gegenüber Hegel gel-

tend.<sup>20</sup> »Für Hegel ist die sittliche Freiheit«, schreibt Staudenmaier, »[...] nicht. Er kennt nur eine Freiheit, die immanente Bestimmung der Vernunft und des Denkens selbst ist, eine Freiheit somit, die sich nicht erst zu entscheiden braucht, sondern in der Notwendigkeit der Vernunft und der Denkbestimmungen ewig schon entschieden ist.«<sup>21</sup> Staudenmaier knüpft zugestandenmaßen an den späten Schelling an, der bereits herausgestellt hatte, daß die Freiheit bei Hegel illusorisch sei,<sup>22</sup> bzw. daß Hegels Gott nur frei sei, »seine Freiheit zum Opfer zu bringen«, und ähnlich meinte Kierkegaard (allerdings vom Standpunkt des existierenden Individuums, nicht mehr des Absoluten), Hegel habe die Freiheit vollends in die Notwendigkeit (des Denkens) versetzt und damit auch völlig verkannt. Hegel (bzw. – was für Kierkegaard damit gleichbedeutend ist – die Philosophie) kenne nur die Sphäre des Denkens bzw. der Notwendigkeit (da ja die Sphäre des Denkens der der Notwendigkeit gleichkomme), nicht aber die der Freiheit, lautet Kierkegaards Einwand,<sup>23</sup> der schon deswegen beachtenswert ist, weil, wie wir gesehen haben, »gegen die Spinozistische allgemeine Substanz« Hegel eben »die Vorstellung der Freiheit des Subjekts« anführte. Gegenüber Spinozas so genannter »orientalischer Anschauung« hat Hegel zwar »das abendländische Prinzip der Individualität« beansprucht; er teilte es jedoch nicht allzu großzügig nur der einen Substanz, nicht aber den vielen Individuen zu. Hegels System stelle laut Staudenmaier »die alte grause Ananke« dar; es sei ein »Notwendigkeitssystem«.<sup>24</sup> Angesichts dieser Sachlage könnte der Atheismus-Verdacht, von dem Hegel Spinoza nicht ganz freigesprochen hatte, wegen derselben Motive, die Hegel im Zusammenhang mit Spinoza herausgestellt hatte, ebenso sehr ihm selbst gegenüber geltend gemacht werden, wobei es allerdings (dies sei nebenbei bemerkt) weniger um die genuine Christlichkeit der Hegelschen Philosophie als vielmehr um deren Kohärenz geht.

Diese Interpretationslinie wird auch von späteren und heutigen Autoren bestätigt. Hegel »verkannte die Eigenständigkeit des Individuellen«, so machte Hermann Glockner in seiner berühmten Hegel-Monographie mit Nachdruck geltend, »und rationalisierte es als ›bloße Subjektivität‹. Aus der Einzigkeit der Person wurde eine bloße Einzelheit.«<sup>25</sup> Der unter den heutigen Autoren fast ein Hegelianer zu nennende Vittorio Hösle bringt in seinem beeindruckenden Hegelwerk gleichermaßen eine gewisse Ratlosigkeit gegenüber der Einzelheit der Hegelschen Subjektivität zum Ausdruck. »Sicher kann das Absolute nicht ein Anderes [...] sich gegenüber haben«, hält er fest; »aber gibt es Sinn, von *Einzelheit*, von *atomer Subjektivität* zu reden, wenn es eine einzige solche Einzelheit gibt? Müßten nicht mehrere solcher Einzelheiten bestehen [...]«<sup>26</sup> »Mit der im Idealismus angelegten Option für das Allgemeine«, kommt er zum Schluß, »scheint die Einzelheit irrelevant zu werden.«<sup>26</sup> Und, um ein letztes Beispiel anzuführen, kann auch der gegenüber Hegel vorwiegend wohlwollend eingestellte Charles Taylor nicht umhin, in seiner Auslegung von »Hegel's idea of freedom« eine etwas euphemistisch klingende Präzisierung bzw. Richtigstellung vorzunehmen: Hegel »is not talking of the idea of merely human freedom, but rather of the cosmic idea.«<sup>27</sup>

2. Im folgenden möchte ich kurz zu zeigen versuchen, daß sich jene Bewegung, die als die von Hegel vollzogene Hypostasierung des Allgemeinen bekannt wurde und bereits an wesentlichen Punkten zur Zeit der *Phänomenologie* vorgezeichnet war, und die nicht zuletzt durch jenen Titelwechsel des Werks widerspiegelt wird, der die diesem Werk ursprünglich zugewiesene Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie zu einer Selbstentfaltung des Absoluten, die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins zur Phänomenologie des Geistes umwandelt<sup>28</sup> –, daß und wie sich diese Bewegung ihren eigentümlichen Zügen nach auch in den der Philosophie der Weltgeschichte gewidmeten Vorlesungen – gleichsam als in ihrem äußersten Endpunkt – veranschaulichen läßt.

Zunächst, was die oben angesprochene Vereinigung von Substanz und Subjekt bzw. die Frage der Individualität der Substanz und deren Verhältnis zu den existierenden Individuen betrifft, so wird aus einigen Passagen unmißverständlich klar, wie Hegel jene Vereinigung bzw. jenes Verhältnis versteht. »Der Geist ist wesentlich Individuum«, so versichert uns Hegel entsprechend seinem in der *Phänomenologie* angelegten Systementwurf; »aber in dem Elemente der Weltgeschichte« fährt er fort, »haben wir es nicht mit Einzelnen oder mit der Beschränkung und dem Zurückgehen auf die partikuläre Individualität zu tun. Der Geist in der Geschichte ist ein Individuum, das allgemeiner Natur [...] ist.«<sup>29</sup> nämlich »der Volksgeist« bzw. »der Weltgeist«.<sup>30</sup> Mit dieser Option für jenes »Individuum, das allgemeiner Natur [...] ist«, wird »die partikuläre Individualität« aus der weltgeschichtlichen Betrachtung eigentlich ausgewiesen.<sup>31</sup> Ausgewiesen

aus der Betrachtung wird genauer gesagt nur »die partikuläre Individualität« als eine solche – in einer anderen Hinsicht, nämlich um des Absoluten willen, wird sie sehr wohl herangezogen: »denn es ist aus dem Besonderen und Bestimmten und aus dessen Negation«, wie Hegel argumentiert, »daß das Allgemeine resultiert. Das Besondere hat sein eigenes Interesse in der Weltgeschichte«, fährt er fort; »es ist etwas Endliches und muß als solches untergehen. Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft, und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Aber eben im Kampf, im Untergang des Besonderen resultiert das Allgemeine. Dieses wird nicht gestört. [...] Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben.«<sup>32</sup>

Zu diesen aufschlußreichen und berühnten Passagen kann man unterschiedlich Stellung nehmen, und sie haben tatsächlich ja auch die verschiedensten Reaktionen hervorgerufen. Diese Erörterungen können sehr wohl dazu veranlassen, mit Adorno von der »Irrationalität der partikular verwirklichten ratio« zu reden. Daß sich in diesen Erörterungen Hegels allerdings »der Primat des Allgemeinen in der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem« feststellen läßt, kann kaum bestritten werden; Adorno geht immerhin so weit, zu meinen, »die Vernunft des Weltgeistes« sei eigentlich »die Unvernunft«.<sup>33</sup> Der Weltgeist, so führt er aus, »desinteressiert sich an den Lebendigen, deren das Ganze, dessen Primat er ausdrückt, ebenso bedarf, wie sie nur vermöge jenes Ganzen existieren können.« Allem Anschein zum Trotz hielt Hegel dem aufklärerischen Rationalismus, wie Emil Lask treffend bemerkt hat, »nicht [...] die ›konkrete Fülle‹ des Empirischen, sondern [...] vielmehr stets nur den Reichtum, den ›konkreten‹ Inbegriff der ›Idee‹« entgegen. Hegel sei nicht darauf angekommen, daß »geschichtliche Realitäten wegdekretiert werden, [...], sondern lediglich darauf, daß eine überempirische Wertgliederung in ihre Atome aufgelöst wird.« Hegels zentrales Anliegen läuft für Lask auf eine Frage und deren positive Beantwortung hinaus, die für das hier behandelte Thema sehr charakteristisch ist und deshalb verdient zitiert zu werden: »Gibt es vom Empirischen-Einmaligen einen überempirischen Bedeutungszusammenhang, der dennoch selbst etwas vom Wesen der Einmaligkeit bewahrt? Das ist die ungeheuer inhaltsschwere Frage, die Hegel gestellt und bejaht hat.«<sup>34</sup>

Wenn Hegels seinem Selbstverständnis nach grundlegendes Bestreben darin lag, das Wesen »ebenso sehr als Form und im ganzen Reichtum der entwickelten Form« zu fassen und auszudrücken,<sup>35</sup> so kann man nunmehr mit guten Gründen behaupten, daß Hegel das dergestalt skizzierte Programm nicht habe durchführen können; ja, es fragt sich sogar, ob es sich überhaupt durchführen läßt. Hegel hat schon am Anfang der *Phänomenologie* das Einzelne übersprungen, lag doch sein Interesse hauptsächlich darin, wie es von Feuerbach bis zu Heidegger so viele festgestellt haben, das Absolute zur Selbstentfaltung zu bringen.<sup>36</sup> Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, daß es sich um das Geltend-machen des Einzelnen als Einzelnen bei Hegel schon wegen seiner radikal-teleologischen Ausrichtung nicht handeln kann. Wie Lukács in seinen Heidelberger Entwürfen hierzu bemerkte, besitzt »die Aufhebung der unmittelbaren Selbständigkeit [...] drei verschiedene Möglichkeiten [...]: erstens hebt jedes Glied die Selbständigkeit des in der Reihe ›vor ihm stehenden Gliedes auf, zweitens wird seine Selbständigkeit von dem ›nach ihm folgenden Glied aufgehoben, und drittens setzen diese Verknüpfungen die Intention sämtlicher Glieder auf das letzte Glied voraus, wodurch ihre Selbständigkeit diesem gegenüber ebenfalls aufgehoben ist.«<sup>37</sup> Dergestalt besteht für Hegel das Wesen eines einzelnen Menschen etwa darin – um dies gleich an einem Beispiel zu verdeutlichen –, Vater seines Sohns zu sein, und dasselbe gilt auch für seinen Sohn. In dem Einzelnen erblickt und sucht Hegel immer schon das Folgende, genauer: Im Einzelnen wird das Folgende nicht so sehr gesucht, als vielmehr in es immer schon hineingesehen, da ja Hegel das Folgende bereits kennt und erst im Besitz dieser Kenntnis den Keim desselben im Früheren zu suchen vermag. Der angeblich rein immanente, dialektische Prozeß wird hiermit als bloßer Schein entlarvt.<sup>38</sup>

Keineswegs handelt es sich dann, wie häufig gemeint wird und wie es dem Anschein nach und auch Hegels anfänglicher Selbstauffassung gemäß der Fall sein sollte, um die Versöhnung von Einzelnem und Allgemeinem: vielmehr wird der Primat des Allgemeinen geltend gemacht, das, um seine leere Allgemeinheit zu verlieren und zu konkretem Inhalt zu kommen, vom Schatten oder besser dem Blut der vielen Einzelnen lebt – derjenigen Einzelnen, von denen jeweils lediglich soviel in Betracht kommt, als das Allgemeine von ihnen Gebrauch macht, sozusagen in seinen eigenen Körper einbaut. Es fiel schwer, sich eine radikalere Zerstörung des Einzelnen vorzustellen, als sie hier geschieht.

Eine gewisse Schwierigkeit, diesen Punkt Hegel gegenüber konsequent durchzuführen, liegt jedoch darin, daß Hegel die nämliche Zerstörung gewissermaßen auch »sprachphilosophisch« zu begründen sucht,

und zwar unter Berufung darauf, daß das Einzelne »der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen, angehört, unerreichbar ist.«<sup>39</sup> Das »Individuum est ineffabile« ist freilich ein häufig auftauchender topos, der Eingang auch in den Hegel folgenden Neukantianismus bzw. Historismus gefunden hat und auch bei Rickert und Dilthey auftaucht;<sup>40</sup> »äußern Dingen als diesen, oder sinnlichen«, allein auf diesem Grunde »die Realität oder das Sein« abzusprechen, wie es bei Hegel geschieht, ist zumindest nicht zwingend; »das Unausprechliche« braucht nämlich schon deswegen, weil es unausprechlich ist, nicht auch, wie Hegel schreibt, »das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte« zu sein.<sup>41</sup> Wenn das Sprechen freilich »die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren«, so ist es der Vernunft, die – wie wir in den Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte erfahren<sup>42</sup> – ebenso göttlich ist, ähnlich, vornehmlich in der Hinsicht, daß Einzelnes sich weder durch die Sprache noch durch die Vernunft (die vernünftige Sprache oder die sich sprachlich zum Ausdruck kommende Vernunft) zur Geltung bringen läßt.<sup>43</sup> Vernunft weist auf Sprache und diese auf jene hin: beide zeigen dieselben Charakteristika, indem sie es jederzeit lediglich mit dem Allgemeinen zu tun haben. Hegels Vernunftbegriff wird somit durch seine Sprachauffassung unterstützt; ein bestimmter Vernunftbegriff wird mit einer bestimmten Sprachauffassung in einen gegenseitigen Begründungszusammenhang gebracht.<sup>44</sup>

Auf eine nähere Diskussion der in diesem Zusammenhang entstehenden Probleme muß hier aus Platzgründen verzichtet werden. Wie immer es sich mit Hegels Entwicklung und Begründung seiner Sprachtheorie genauer verhalten mag: man braucht weder Diltheys erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften, deren Ziel die »Auffassung des Singularen, Individualen bildet«,<sup>45</sup> noch den Versuch Windelbands und Rickerts, der generalisierenden Methode der Naturwissenschaften eine individualisierende Begriffsbildung der historischen Kulturwissenschaften entgegenzusetzen und sie einwandfrei auszubilden, in jeder Hinsicht für gelungen und problemlos zu halten, um sie Hegel gegenüber zumindest als eine mögliche und plausible Alternative auszuspielen. Begriffe müssen vielleicht je allgemein bleiben: sie können jedoch wie etwa die Weberschen »Idealtypen« auch als heuristische Hilfsmittel aufgefaßt und verwendet werden, deren Funktion es ist, gerade den Zugang zum Einzelnen, dem Individuellen zu ermöglichen, – gesetzt nämlich, man beraubt sie ihres metaphysischen Status, wie Hegel ihn wie kaum ein anderer nach und vor ihm ihnen zugeschrieben hatte.

Am Ende dieser Erörterungen möchte ich auf Hegels Spinoza-Interpretation zurückkommen und dabei eine Bemerkung Hegels aufgreifen und näher ins Auge fassen. Was für Hegels eigene Stellung charakteristisch ist und Aufmerksamkeit verdient, ist nicht so sehr Hegels Zurückweisung des gängigen Vorwurfs, »daß Spinozas Philosophie die Moral töte«, sondern vielmehr Hegels eigentümliche Begründung seiner Zurückweisung. Es sei »das hohe Resultat« von Spinoza, so führt er aus, daß »nur eine wahrhafte Substanz ist und daß darin die Freiheit des Menschen besteht, sich zu richten auf die eine Substanz und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten.« Bezeichnend ist, daß das, was Hegel an dieser Philosophie wirklich zu tadeln findet, nichts anderes ist, als »daß Gott nur als Substanz und nicht als Geist [...] gefaßt wird.«<sup>46</sup> Und was noch charakteristischer ist, ist dies, daß Spinozas Leugnen der »Selbständigkeit der menschlichen Seele« für Hegel mit Spinozas Auffassung der subjektivitätslosen Substanz gleichbedeutend ist: bei Spinoza wird »Gott nur als Substanz und nicht als Geist [...] gefaßt«, stellt er fest, und fügt gleich hinzu: »Somit wird auch die Selbständigkeit der menschlichen Seele gelehnet.«<sup>47</sup> Hieraus erhellt sich vorbildlich, daß für Hegel die Freiheit des Menschen in die Freiheit des Absoluten versetzt, daß für die Freiheit, Selbständigkeit und Individualität der einzelnen Menschen in seinen Augen genügend gesorgt wird, indem der Einen Substanz Freiheit, Selbständigkeit und Individualität verliehen wird, ja, daß der innigste Wunsch des einzelnen Menschen eben dies ist, durch Selbstaufgabe bzw. Verzicht auf seine hartnäckige Endlichkeit oder endliche Freiheit dem Absoluten Freiheit zukommen zu lassen. Der Vollzug und die Vollendung einer absoluten Struktur einerseits, und die Selbstaufgabe bzw. der Verzicht auf die eigene, endliche Freiheit andererseits gehören dabei untrennbar zusammen, womit auch dies impliziert wird, daß erst durch Verzicht des Menschen das Absolute zum Bewußtsein gelangt. Soll die Frage in Absicht auf das endliche Menschenwesen bzw. seine moralische Haltung oder seinen Beruf gestellt werden, so wird man wohl sagen dürfen: Die Selbstverwirklichung (oder wenn man will: die Vollendung) des Menschen scheint eben darin zu bestehen, durch Selbstaufgabe der absoluten Struktur zum Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein zu verhelfen, wobei die zwei Seiten eine einzige Bewegung bilden. Diese Bewegung, d.h. die immer schon zuvor vollzogene Selbstaufgabe des Menschen um des Bewußtwerdens

des Absoluten willen, ist sozusagen eine (oder gar die) der Hegelschen Philosophie zugrundeliegende Ur-geschichte, ihre ewige Vergangenheit oder Voraussetzung, die in derselben Philosophie nicht mehr genügend zu Wort kommt und auch nicht und nie kommen kann – eine Vor- oder eher Ur-Entscheidung, die unhintergebar und unhinterfragbar bleibt, die sich in der Begrifflichkeit dieser Philosophie nicht entsprechend thematisieren und deswegen sich auch nicht rechtfertigen läßt. Dies stellt, um mich eines berühmten Heideggerschen hermeneutischen Begriffs zu bedienen, das Ungesagte in der Philosophie Hegels dar.

Hegels Forderung, man müsse, »um [...] das Allgemeine, das Vernünftige zu erkennen«, »die Vernunft mitbringen«,<sup>48</sup> kommt im Lichte des eben Erörterten der Forderung gleich, man müsse auf das bloß Individuelle zuvor Verzicht machen bzw. immer schon Verzicht gemacht haben; und unsere Ausgangsfragen – wie müssen Gegenstand (d.h. Geschichte) und deren begreifendes Organ (das sie anschauende Auge) als Korrelata beschaffen sein, damit Verständlichkeit bzw. Vernünftigkeit beider zustande kommt, und vor dem Hintergrund welcher stillschweigenden Voraussetzungen die nämliche Struktur als vernünftig bezeichnet werden kann – lassen sich dahingehend beantworten, daß, erstens, beide, Gegenstand und begreifendes Organ, durch Selbstaufgabe bzw. Selbstopfer konstituiert sein müssen, damit Verständlichkeit bzw. Vernünftigkeit beider zustande kommt, und daß, zweitens, eben diese vorher immer schon vollzogenen Selbstopfer die stillschweigende Voraussetzung für die genannte Vernünftigkeit bilden. Wilhelm Dilthey hat in seinen Entwürfen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften bemerkt, daß bei Hegel »das Mittel des Fortschreitens in ihr [der Geschichte] in letzter Instanz die aufopfernde Hingebung des Individuums ist.«<sup>49</sup> Diltheys Bezeichnung »die aufopfernde Hingebung des Individuums« möchte ich nun entnehmen, um den spezifischen Vernünftigkeitsscharakter der Vernunft, nach dem sich meine Frage richtete, zu kennzeichnen.<sup>50</sup> Das Selbstopfer als der eigentümliche Vernünftigkeitsscharakter der Hegelschen Vernunft ist gemäß Hegels eingangs zitiertem berühmtem Satz: »Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an«, von beiden Seiten her am Werk. Das Individuum gibt seine Besonderheit auf, um ins Allgemeine Eingang zu finden, ebenso wie der allgemeine Geist immer wieder zum Selbstopfer kommt, indem er seine Selbstentwicklung bzw. sein Fortschreiten erst durch das Aufgeben seiner leeren Allgemeinheit und das Herabsinken ins Besondere erwirken kann. Die Vermittlung wird von beiden Seiten her durch Selbstopfer konstituiert: Gibt das Individuum sich selbst, d.h. sein bloß Besonderes, auf und hebt sich ins Allgemeine empor, so wird hiermit zugleich auch das Selbstopfer des Allgemeinen durch Herabsinken ins Besondere vollzogen. Bleibt das eine aus, findet auch das andere nicht statt. Daß sich das Individuum jedoch selbst überhaupt aufgeben kann, ist für Hegel dadurch ermöglicht, daß das Absolute bzw. dessen Strahl als Erkennen immer schon bei uns ist und sein will.<sup>51</sup>

Gesetzt, daß die bisher durchgeführte Auseinandersetzung einiger Charakterzüge bzw. Strukturmomente des Hegelschen Vernunftbegriffes zu stichhaltigen Resultaten geführt hat, können wir uns die weitere Frage stellen, nämlich die nach der Vernünftigkeit der dergestalt herausgestellten Struktur. Ob man nun diese wirklich vernünftig findet, läßt sich im Lichte des oben Erörterten nicht einfach bejahend oder verneinend beantworten: Die Antwort hängt offensichtlich von weiteren, vielleicht weltanschaulich oder theologisch zu nennenden Voraussetzungen ab; zunächst davon, ob man das oben skizzierte geschilderte Selbstopfer des Individuums zugunsten der Selbstentfaltung einer absoluten Struktur für »vernünftig« hält.<sup>52</sup> Da es an diesem Punkt um die Selbstbegründung der Vernunft geht, ist es klar, daß jedwede Begründung zirkelhaft ist und sein muß. Die Grundvoraussetzung bzw. die Grundannahme, die den Leitfaden der Vernünftigkeit für alles in ihrem Umkreis stehende bzw. Alles von ihr Abgeleitete soll abgeben können, muß sich, eben weil sie Grundvoraussetzung bzw. Grundannahme ist, schlechthin unmittelbar, d.h. von sich aus, begründen, oder gar nicht. Hieraus aber ergibt sich die Einsicht, daß die Forderung, die Vernünftigkeit der so herausgestellten Struktur weiter zu begründen, d.h. weitere Gründe oder Argumente vorzubringen, gleich, ob für oder gegen sie, eine unmögliche, oder, wenn man will, eine unvernünftige ist. Die obige Herausstellung dessen, daß es schwer fiele, sich eine radikalere (Selbst-) Zerstörung des Einzelnen vorzustellen, als sie bei Hegel geschieht, ist demnach bloß sachlich gemeint. Nicht gemeint ist, weil es eben nicht gemeint sein kann, daß damit auch schon ein Werturteil abgegeben ist, etwa dahingehend, daß so ein Prozeß unvernünftig sei. Daß so ein Prozeß und – was damit innigst zusammenhängt – jene Bestimmung des Menschen, durch Selbstaufgabe der absoluten Struktur zum Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein zu verhelfen, von den einen wie z.B. Hegel als vorbildhaft vernünftig, von den anderen wie z.B. Adorno hingen-

gen als unvernünftig oder gar vernunftwidrig angesehen wird, muß demnach als etwas Letztes und Unhin-tergebares dahingestellt bleiben.

## II.

In seiner Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen des Deutschen Idealismus hatte Heidegger 1921/22 die vielsagende Bemerkung gemacht, »Fichte, Schelling u. Hegel kommen von der Theologie und nehmen von da die Grundtriebe ihrer Spekulation mit«<sup>53</sup> – eine Bemerkung die er dann in verschiedenen Formen im Zuge der darauffolgenden Jahre und Jahrzehnte wiederholt zum Ausdruck gebracht hat. Daß »die aufopfernde Hingebung des Individuums« eine Einstellung darstellt, die ausgezeichnet theologische Wurzeln hat, und daß man hiermit Heideggers obiger Bemerkung einen prägnanten Sinn zukommen lassen kann, bedarf, wie ich meine, kaum eines näheren Nachweises.

In § 6 der Einleitung zu *Sein und Zeit* heißt es, die Problematik »einer jeden Ontologie« solle »ihren Leitfaden aus dem Dasein«, d.h. dem »Sein des Menschen« nehmen.<sup>54</sup> Dieses werde in der Tradition als ζῶον λόγον ἔχον charakterisiert. »Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d.h. der »Hermeneutik« des λόγος« werde die »Dialektik«, die eine philosophische Verlegenheit war, [...] überflüssig.« Als Heidegger auf diese Bezeichnung im Rahmen eines Colloquiums über Dialektik 1952 zurückkam, meinte er, sie auf die Frage von Eugen Fink dadurch erläutern zu können, daß sie »von der phänomenologischen Position aus zu verstehen« sei, als eine »Abwehr gegen das blinde begriffliche Erörtern der Themen der Philosophie«; es handle sich, so sagte er, »um den Gegensatz zwischen begrifflicher Dialektik und anschauendem Entgegennehmen«.<sup>55</sup> Diese Erörterung (in den Titel dieses Beitrags aufgenommen) bringt Heideggers grundsätzliche Stellung zur Dialektik zum Ausdruck (selbst wenn sie, dies sei nebenbei gemerkt, philologisch gesehen, wohl kaum als Selbstinterpretation eben jener Stelle gelten kann)<sup>56</sup> und macht das fundamentale phänomenologische Kriterium geltend, ständig die Sachen selbst bzw. die Phänomene vor Augen zu haben, und zwar unter »Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens«.<sup>57</sup> Der Dialektik wird die zuvor als hermeneutisch verstandene Phänomenologie entgegengesetzt; Heideggers Absage an jene wird vor dem Hintergrund (und zugunsten) dieser vollzogen; die Bezeichnung »das blinde begriffliche Erörtern« betrifft wohl mehr die Nachfolge Hegels als ihn selbst<sup>58</sup> und gibt bei weitem nicht die volle – und, wie wir gleich sehen werden, viel nuanciertere und kompliziertere – Position Heideggers Hegel gegenüber angemessen wieder. Um diese zur Abhebung zu bringen, tun wir gut, uns zum ersten Satz des obigen Zitats zurückzuwenden, in dem es heißt, die Problematik »einer jeden Ontologie« solle »ihren Leitfaden aus dem Dasein«, d.h. dem »Sein des Menschen« nehmen, welches in der Tradition als ζῶον λόγον ἔχον charakterisiert werde.

In seiner frühen Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung war es eine fundamentale Einsicht Heideggers, daß alle Seinsauslegung, d.h. Ontologie, ihren Leitfaden aus dem Gebiet des λόγος genommen habe, daß also einer jeden Ontologie ein bestimmtes Verständnis des Menschseins zugrundeliege. Sein Anliegen, die ontologische Tradition zu erneuern, basierte ja in den zwanziger Jahren eben auf dem Versuch, durch eine thematische Vertiefung des menschlichen Seins, die er der von ihm so genannten (in Auseinandersetzung mit Husserl und dessen »natürlicher Einstellung« entwickelten) existenzialen Analytik zugewiesen hatte, einen neuen Zugang zum Sein bzw. eine neue Grundlegung der Ontologie zu schaffen.<sup>59</sup> Der ganzen abendländischen Philosophie wurde dabei vorgeworfen, sie habe ihren Ausgangspunkt in der Zuwendung zur ontologischen Problematik von einem Verständnis des menschlichen Seins genommen, das statt in einer ursprünglichen vielmehr in einer abgeleiteten Seinsweise des Menschen, nämlich der theoretisch-betrachtenden, wurzelt. Das traditionelle Menschenverständnis hat diesen als animal rationale vor Augen: Descartes und der neuzeitlichen Philosophie überhaupt wird vorgeworfen, einseitig das cogitare des ego untersucht, dagegen das sum »völlig unerörtert« gelassen zu haben.<sup>60</sup> Wodurch sich die existenziale Analytik (hermeneutische Phänomenologie des Daseins) für Heidegger überhaupt rechtfertigen läßt, ist der Befund, daß in der traditionellen Anthropologie »über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt«. Der Primat sei dabei vorwiegend dem Denken überlassen, die Seinsauslegung an der Logik des λόγος, des denkenden Tieres orientiert worden; die abendländische Philosophie ist durch die »Selbstverständlichkeit des Denkens als der Wesensauszeichnung des Menschen im

Sinne des denkenden Tieres« bestimmt worden.<sup>61</sup> Wie Heidegger in seiner Ende der dreißiger Jahre entstandenen, vor kurzem veröffentlichten Abhandlung zu Hegel bemerkt, ist der »Gesichtskreis der Seinsauslegung« auch bei Hegel »das Denken im Sinne des unbedingten Denkens.«<sup>62</sup>

Überprüfen wir die Tragfähigkeit der Heideggerschen Thesen, so ergibt sich, daß die bei Hegel so wieso nicht selten auftauchende Definition des Menschen als eines denkenden Wesens gerade in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte mit besonderem Nachdruck geltend gemacht wird. Die Philosophie der Weltgeschichte wird im Ausgang selbst als »nichts anderes als die *denkende* Betrachtung derselben« gefaßt,<sup>63</sup> wozu gleich hinzugefügt wird: »Denn der Mensch ist denkend; dadurch unterscheidet er sich vom Tier.«<sup>64</sup> Heideggers Korrelation von Seinsauslegung und Menschenauffassung wird also angesichts sowohl der Hegelschen Identifizierung von Logik und Metaphysik als auch seiner Wesensbestimmung des Menschen als denkenden Tieres bewährt.

In einer Beilage der Vorlesung 1923 über die Hermeneutik der Faktizität (in unserem Kontext könnte dies wohl als Vernünftigkeit des menschlichen Seins bezeichnet werden) wird die Phänomenologie gerade gegen die Dialektik abgegrenzt, wobei Heidegger mit Nachdruck betont, daß »[...] gerade dann alle Dialektik richtungslos bleibt, wenn nicht ein bestimmter Grundblick auf die Sache, eine fundamentale Rationalität entscheidend ist, die ständig aus dem Blick auf die Sache, aber nicht in der Dialektik als solcher sich bewährt.«<sup>65</sup> Die der Phänomenologie eigene Rationalität ist eben die hermeneutische: dieser liegt ein gegenüber Hegel grundsätzlich umgewandeltes Verständnis oder Vorverständnis des menschlichen Seins wie auch eine völlig andere Sprachauffassung und Begrifflichkeit zugrunde.<sup>66</sup> Heideggers von Hegel abweichendes Verständnis des Menschseins läßt sich nun ganz kurz dahin angeben, daß das Sein des Menschen für ihn primär die Sorge (d.h. besorgend-fürsorgender Umgang) und nicht das Denken ausmacht – dieses wird als abgeleiteter Seinsmodus herausgestellt. Wie Hegel sucht auch Heidegger seine Auffassung »sprachphilosophisch« zu begründen: dies findet seinen Niederschlag in der Theorie der formalen Anzeige, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.<sup>67</sup> An die Stelle des Denkens des Allgemeinen tritt bei Heidegger eine jeweils situierte Sprachlichkeit und Begrifflichkeit, die von dem Kontext und Bedeutsamkeitszusammenhang der Alltagssprache und dem Befindlichkeitsmodus des Menschen gewonnen bzw. erschöpft wird; weit davon entfernt, sie mit Hegel in Richtung auf das Allgemeine zu überspringen, wird ihnen sehr wohl Rechnung getragen. Heideggers Mensch kann nicht im Elemente des Denkens eine *unio mystica* mit dem Absoluten finden, weil ja für ihn des Menschen Durchsichtigkeit, sowohl in bezug auf ihn selbst, wie auf das Sein, ein für allemal eingeschränkt und nicht vollständig sein kann – ein Sachverhalt, der damit zusammenhängt, daß des Menschen Sein seinem Wissen bzw. Denken immer schon vorausgeht, d.h. daß der Mensch sich immer schon selbst vorfindet, geworfen in eine Welt, Tradition und Sprachlichkeit. Die Hermeneutik »spricht aus der Ausgelegtheit und für sie«;<sup>68</sup> dies konstituiert nun einmal ihre Vernünftigkeit – daß sie verständlich ist. Die Sprache kann nach Heidegger ihre Kontextgebundenheit nicht und nie überwinden, der ihr eigene λόγος bleibt ein hermeneutischer. Die dergestalt zum Ausdruck kommende Rationalität bleibt demnach im Gegensatz zu Hegel immer eine gebundene und endliche. Der Unterschied zu Hegel kann durch eine Stelle aus Heideggers Abhandlung zu Hegel veranschaulicht werden. »Der Philosoph gibt sich nicht erst ein Verhältnis zum Absoluten, sondern vergißt sich in diesem Verhältnis, das schon ist. Das Sichvergessen aber seine Zutat – und nicht nichts.«<sup>69</sup> Diese Zutat kann theologisch wohl als eine in Absicht auf die Erlösung erfolgende Tat, die im Elemente der Erkenntnis stattfindet, angesehen werden.<sup>70</sup> So ein Vergessen gibt es hingegen nicht nur nicht für Heidegger, sondern sein Denken zeichnet sich vielmehr eben dadurch aus, an der Jeweiligkeit des Daseins und seiner Jemeinigkeit und Zeitlichkeit festzuhalten. Das Thema des Opfers steht bei Heidegger mit Ausnahme einiger ganz bestimmter und beschränkter Kontexte in den dreißiger Jahren nicht eigens im Vordergrund und entbehrt des Gewichtes, das es bei Hegel hat.<sup>71</sup>

Ich komme zum Schluß. Am Ende meines Referats möchte ich eine These formulieren. Meine Schlußthese lautet: Hermeneutik hat eine eigene Vernünftigkeit, oder – mit anderen Worten – Hermeneutik ist vernünftig; und es könnte auch sein, daß sie noch vernünftiger ist als die Hegelsche Vernunft. Unter der Voraussetzung freilich, daß der Mensch sein Leben nicht unter einem vorgängigen Verzicht auf seine Endlichkeit in absoluter Erkenntnis bzw. Selbsterkenntnis, im Selbstdenken des Absoluten und – was dies impliziert – in unendlicher Langeweile verbringen sollte.<sup>72</sup>



István M. Fehér  
 Eötvös-Universität Budapest  
 Lehrstuhl für Philosophiegeschichte  
 Postfach 107  
 H-1364 Budapest

## ANMERKUNGEN

- 1 Gerhard BAUER, »Geschichtlichkeit«. *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963, S. 7. Siehe noch Leonhard von RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 1968, S. 36: »Das negative, abwertende, oft geradezu verächtlich klingende Eigenschaftswort »geschichtlich« wird immer dann gebraucht, wenn es um die Kennzeichnung der bloßen Faktizität, der zufälligen Wirklichkeit geht, die ohne Begriff und damit ohne geistigen Kern bleibt [...]«. Siehe auch Georg LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923, S. 158 f.
- 2 S. G. BAUER, »Geschichtlichkeit«, S. 17 ff.; Leonhard von RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit*, S. 36. Dieser Versuch, Vernunft und Geschichte zusammenzudenken bzw. diese an jene und jene an diese zu knüpfen, wurde in der Interpretationsgeschichte aus den verschiedensten Blickrichtungen her zur Diskussion gestellt und hat die unterschiedlichsten Stellungnahmen hervorgerufen. Siehe unter den klassischen bzw. maßgeblichen Darstellungen z.B. Johann Eduard ERDMANN, *Die deutsche Spekulation seit Kant. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Dritte Abtlg., Bd. 3, Neudruck, Stuttgart 1931, S. 417; Rudolf HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Leipzig 1927, S. 446 ff.; Wilhelm DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*. Gesammelte Schriften, Bd. 4, Stuttgart, Göttingen 1959, S. 157 ff., bes. 158, 166; Richard KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1961, Bd. 2, S. 374; G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, S. 158 ff.; Hermann GLOCKNER, *Hegel*. Bd. 1: *Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 20 ff.; Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Reprint der 2. Auflage, Darmstadt 1991, Bd. 3, S. 309; Martin HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. H. Feick, Tübingen 1971, S. 58; Hans-Georg GADAMER, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 91; Otto PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973, S. 281, 325, 332; Ders., »Die Komposition der Phänomenologie des Geistes«, in: H.F. FULDA, D. HENRICH (Hrsg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt/M. 1973, S. 378, 382.
- 3 Eugen FINK, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«*, hrsg. J. Holl, Frankfurt/M. 1977, S. 205. Siehe auch die Fortsetzung: »Der Mensch gilt uns als der Träger der subjektiven Vernunft, die ihn befähigt, die objektive Vernunft in den Dingen und schließlich in der ganzen Welt zu erkennen. Abgesehen von der Frage, ob es außer dem Menschen noch andere Vernunftsubjekte gebe [...], wird jede Selbstverständigung des Menschen auch zu einer Frage nach seiner »Vernunft« (ebd., Hervorhebung nicht im Original).
- 4 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 11. Zum folgenden ebd.
- 5 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1959, S. 148.
- 6 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band 1, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 31. (Weiterhin zitiert als *Die Vernunft in der Geschichte*).
- 7 Ebd. S. 31.
- 8 Ebd. S. 32.
- 9 Siehe Karl ROSENKRANZ, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlin (Ost) 1987 (Leipzig 1840), S. 409; J.E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2. Band, Berlin 1866, S. 598; Ders., *Die deutsche Spekulation seit Kant*, S. 415; W. WINDELAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, Tübingen 1980, S. 526; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 2, S. 231, 264, 317; M. HEIDEGGER, *Hegel*. Gesamtausgabe, Bd. 68, hrsg. I. Schüßler, Frankfurt/M. 1993, S. 12 (»Hegels Prinzip lautet: »Die Substanz ist Subjekt«). Siehe ferner von Heidegger: »Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik«, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 43; »Hegels Begriff der Erfahrung«, in: *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1977, S. 129 ff.; »Hegel und die Griechen«, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1976, S. 429 ff., 441 f.; *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. 32, hrsg.

- I. Görland, Frankfurt/M. 1980, S. 22 ff.; Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, S. 299 f. - Siehe noch E. FINK, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«*, S. 12; Werner MARX, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in »Vorrede« und »Einleitung«*, Frankfurt/M. 1981, S. 35, 61 ff.; Ders., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Hamburg 1980, S. 57; Ders., *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986, S. 15; Heinz KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels »System der Philosophie« in den Jahren 1800-1804*, (Hegel-Studien, Beiheft 8), Bonn 1982, S. 259 ff., 279 f., 289, 293; Vittorio HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg 1987, Bd. 1, S. 51, Bd. 2, S. 344; Klaus DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, (Hegel-Studien, Beiheft 15), Bonn 1984, S. 23 und passim, bes. 229 ff., 290 ff.; Ders., »Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena«, in: D. HENRICH, K. DÜSING (Hrsg.), *Hegel in Jena* (Hegel-Studien, Beiheft 20), Bonn 1980, S. 25-44, bes. S. 38, 41, 43 f.; D. HENRICH, »Absoluter Geist und Logik des Endlichen«, in: *Hegel in Jena*, S. 103-118, bes. S. 104; H.S. HARRIS, *Hegel's Development. Night Thoughts* (Jena 1801-1806), Oxford 1983, S. 565 f.
- 10 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 13 f. Zum folgenden ebd., S. 14.
- 11 Siehe die Anmerkung hierzu ebd., S. 563: »Hegel denkt zunächst an Spinozas Lehre von Gott als der einen Substanz [...]«. Siehe noch H. GLOCKNER, *Hegel*. Bd. 2: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*, S. 435: »In Verbindung mit anderen Stellen, an welchen sich Hegel über Spinoza äußert, darf dieser Satz so interpretiert werden, daß das mangelnde Selbstbewußtsein zugleich als Unpersönlichkeit aufgefaßt wird. Der Gott Spinozas ist kein Individuum.« S. noch KUNO FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*. Geschichte der neuern Philosophie, 8. Band, I. Teil, Heidelberg 1901, S. 291; WERNER MARX, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 61.
- 12 G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970 (des weiteren zitiert als TW), Bd. 8, S. 295 (Hervorhebung nicht im Original). Ähnlich heißt es z.B. in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, daß »bei Spinoza insbesondere alles Endliche in die Einheit der Substanz versinkt« (TW, Bd. 17, S. 499). Zum Spinozismus als »orientalischen Pantheismus« bzw. »morgenländische Anschauung« siehe TW, Bd. 16, S. 98; Bd. 20, S. 158, 165. Zum »Akosmismus« Spinozas bzw. des Spinozismus vgl. TW, Bd. 20, S. 163, 177, 191, 195.
- 13 TW, Bd. 8, S. 296.
- 14 TW, Bd. 20, S. 193 (Hervorhebung nicht im Original).
- 15 Siehe noch in der *Wissenschaft der Logik*: »Der Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, daß die Reflexion [...] ein äußerliches Denken ist. [...] fehlt [...] der Substanz das Prinzip der Persönlichkeit - ein Mangel, welcher vornehmlich gegen das spinozistische System empört hat« (TW, Bd. 6, S. 195).
- 16 *Phänomenologie des Geistes*, S. 15.
- 17 *Phänomenologie des Geistes*, S. 20.
- 18 Vgl. MARX-ENGELS, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1953, S. 241.
- 19 »Sogar das geringste Individuum hat [...] eine zweifache Existenz. Ein jeder einzelne Mensch hat seine Geschichte, und diese ist nicht ein bloßes Erzeugnis seiner eignen Handlungen. Die inwendige Tat hingegen gehört ihm selbst [...], sie kann ihm von der Geschichte oder Weltgeschichte nicht abgenommen werden [...]. In dieser inneren Welt herrscht ein unbedingtes Entweder/Oder; mit ihr aber hat die Philosophie nichts zu schaffen« (S. KIERKEGAARD, *Entweder/Oder*, Zweiter Teil, Düsseldorf 1957, S. 186).
- 20 Ich erwähne eben Staudenmaier, weil Heidegger den Deutschen Idealismus von der katholischen Tübinger Schule her rezipiert hat: s. O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983, S. 23; vgl. hierzu M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe, Bd. 1, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1978, S. 57; John D. CAPUTO, *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York 1982, S. 45ff., 59; Franco VOLPI, »Alle origini della concezione heideggeriana dell'essere. Il trattato Vom Sein di Carl Braig«, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XXXIV. 1980, S. 183-194, bes. S. 188. - »Als Martin Heidegger 1964 das Hegel-Archiv besuchte«, schreibt neuerdings Pöggeler, »wollte er gleich wissen, ob in der Bibliothek auch Staudenmaiers Hegel-Buch sei« (O. PÖGGELER, »Heidegger und Hegel«, *Hegel-Studien* XXV. 1990, S. 139-160, hier S. 139).
- 21 Franz Anton STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*. Mainz 1844 (unveränderter Nachdruck Frankfurt/M. 1966), S. 590. Siehe hierzu *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 171: »Denn die Weltgeschichte bewegt sich auf einem höhern Boden, als der ist, auf dem die Moralität ihre eigentümliche Stätte hat, welche die Privatgesinnung, das Gewissen der Individuen, ihr eigentümlicher Wille und Handlungsweise ist [...]«.
- 22 SCHELLINGS *Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, München 1927 ff., 5. Hauptbd., S. 229. Zum folgenden ebd., S. 230. Siehe noch 6. Ergänzungsbd., S. 91: »freihandelnde Persönlichkeit, freier Welterschöpfer [...] konnte freilich der Geist nicht

- seyn, der erst am Ende, post festum, kommt [...]». Von Schellings Bedeutung für Staudenmaier s. *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, S. 4, 6, 26f., 129ff., 140 und *passim*. Siehe hierzu Thomas F. O'MEARA O. P., *Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Theologians*, London, Notre Dame, 1982, S. 138 ff.
- 23 S. KIERKEGAARD, *Entweder/Oder*, Zweiter Teil, S. 184, wo es heißt, daß »man 2 Sphären verwechselt, die des Denkens und die der Freiheit«. S. ferner ebd., S. 185: »Die Sphären, mit denen die Philosophie eigentlich zu schaffen hat, die Sphären, welche da eigentlich für den Gedanken sind, sind das Logische, die Natur, die Geschichte. Hier herrscht die Notwendigkeit [...] [...] Mit dem, was man die inwendige Tat nennen könnte, hat die Philosophie schlechterdings nichts zu tun; die inwendige Tat aber ist der Freiheit wahres Leben. [...] [Der weltgeschichtliche] Prozeß ist der Philosophie eigentlicher Gegenstand, und sie betrachtet ihn unter der Bestimmung der Notwendigkeit.« S. auch S. 186: »die Philosophie sieht die Geschichte unter der Bestimmung der Notwendigkeit, nicht unter der Freiheit [...]«.
- 24 F. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, S. 592 f.
- 25 H. GLOCKNER, *Hegel*, Bd. 2, S. 566.
- 26 V. HÖSLE, *Hegels System*, Bd. 1, S. 234f. Siehe noch ebd., S. 271, wo er mit Nachdruck darauf aufmerksam macht, daß »Hegels Logik keine Subjekt-Subjekt Relationen thematisiert«. Vgl. noch ebd., Bd. 2, S. 332, 357 Anm.
- 27 Charles TAYLOR, *Hegel*, Cambridge 1975, S. 375.
- 28 Siehe hierzu meinen Beitrag »Einleitung in die Philosophie als philosophisches Problem. Hermeneutische Interpretation eines Absatzes aus der »Vorrede« von Hegels »Phänomenologie des Geistes«, in: *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler*, hrsg. H.-J. Gawoll, Ch. Jamme, München 1994, 197-210.
- 29 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 59.
- 30 Ebd. S. 59, 33.
- 31 Siehe noch: »Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen.« (Ebd. S. 29.)
- 32 Ebd. S. 105.
- 33 Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975, S. 311. Zum folgenden ebd., S. 299.
- 34 Emil LASK, *Gesammelte Schriften*, hrsg. E. Herrigel, Tübingen 1923, Bd. 1, S. 343 f.
- 35 *Phänomenologie des Geistes*, S. 15.
- 36 Und das heißt, vom Absoluten ausgehend, das Hegel dergestalt – allem Anschein und aller Selbstinterpretation zum Trotz – weniger beweist als vielmehr ohne weiteres voraussetzt. Statt das Einzelne zum Absoluten zu führen und hierdurch einen Übergang von Einzelnem zu Allgemeinem herzustellen, geht Hegel vielmehr immer schon vom Absoluten aus, setzt mithin dieses immer schon voraus. Zur Fraglichkeit des Hegelschen »Beweises« des Absoluten bzw. der von ihm für seine Methode in Anspruch genommenen Voraussetzungslosigkeit s. L. FEUERBACH, »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, in: *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Sämtliche Werke, Bd. 2, neu hrsg. W. Bolin, F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt 21959, S. 181 (»bei Hegel [hat] der Beweis des Absoluten [...] nur eine formelle Bedeutung [...] [Die absolute Idee] ist der Sache nach bewiesen, ehe sie förmlich bewiesen wird: darum stets unbeweislich [...]«), 182 (»Hegels Innerem war [...] die absolute Idee eine Gewissheit [...] aber sie sollte sich beweisen [...] So hatte der Beweis eine wesentliche und zugleich eine unwesentliche Bedeutung [...] Der Ausdruck dieser überflüssigen Notwendigkeit, dieser entbehrlichen Unentbehrlichkeit oder unentbehrlichen Entbehrlichkeit, ist die Hegelsche Methode«); R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Leipzig 21927, S. 246 (das Hegelsche ist ein Verfahren, »welches [...] offenbar das zu Beweisende von vornherein voraussetzt«), 248 f. (»Der erste Schritt der Phänomenologie besteht in der [...] jähren Verwandlung des sinnlichen Wissens in das »Meinen von Allgemeinem« [...] So ist durch das Ziel der Anfang, durch den letzten Schritt der erste vorausbestimmt [...] Einen Beweis mithin [...], einen wirklichen Beweis für die absolute Berechtigung des absoluten Wissens, einen Beweis, der sich nicht unmittelbar als Voraussetzung erweise, sind wir schlechterdings nicht im Stande zu entdecken«), 251; Adolf TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 31870, Bd. 1, S. 38, 90, 108; G. LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, Werke, Bd. 17, hrsg. Gy. Márkus und F. Benschler, Darmstadt und Neuwied 1974, S. 176 (Das »Absolute ist allerdings Resultat, kann es aber nur dann sein, wenn es als Resultat im Prozeß selbst implicite auf jeder Stufe enthalten war«); M. HEIDEGGER, »Hegels Begriff der Erfahrung«, in: *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, S. 144 (Hegels »Darstellung führt [...] keineswegs das natürliche Vorstellen im Museum der Gestalten des Bewußtseins umher, um es am Ende der Besichtigung durch eine besondere Türe in das absolute Wissen zu entlassen. Vielmehr verabschiedet die Darstellung mit ihrem, wenn gar nicht vor ihrem ersten Schritt das natürliche Bewußtsein [...]«), 207 (Hegels Darstellung »beginnt absolut mit der Absolutheit des Absoluten«); Ders., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. 32, S. 43, 48, 54 (»Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt absolut mit dem Absoluten«), 75; Ders., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 219 (»Das Absolute ist [...] das Unbeweisbare, d.h. des Beweises nicht bedürft-

tige, weil alle Nachweisung des Seienden sich im Aether des Absoluten vollzieht«); M. HEIDEGGER/E. FINK, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Frankfurt/M. 1970; S. 83 (»Hegel setzt nicht erst im Endlichen an, um dann ins Unendliche zu gelangen, sondern er fängt bereits im Unendlichen an. Er ist schon von vornherein im Unendlichen«), 258; H.-G. GADAMER, »Replik«, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, S. 310; O. PÖGGELER, »Die Komposition der Phänomenologie des Geistes«, in: *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, S. 357.

Zu den Grenzen der Beweisbarkeit des Absoluten s. folgende Überlegungen des jungen Schelling: »Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten [...]« (SCHELLING, »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus«, in: *Werke*, 1. Hauptbd., S. 232). Der junge Hegel schien der Sache nach hiermit ganz einverstanden zu sein, indem er schrieb: »[...] das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht [...] Wenn nun gezeigt wird, daß die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen könnten, daß sie sich aufheben müßten, daß sie also; um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, daß sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), so wird damit bewiesen, daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll. Aber die Vereinigung selbst, daß sie ist, ist dadurch nicht bewiesen [...] und [sie] kann nicht bewiesen werden, denn die Entgegengesetzten sind die Abhängigen, die Vereinigung in Rücksicht auf sie [ist] das Unabhängige; und beweisen heißt die Abhängigkeit [aufzeigen]« (TW, Bd. 1, S. 251). Während Hegel diese Einsicht später preisgegeben zu haben scheint, hielt Schelling an sie weiterhin fest (s. 4. Hauptbd., S. 315: »wie gelangen wir zur Erkenntnis [...] des Absoluten? - Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden, wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist«; vgl. auch J.G. FICHTE, »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« in: *Fichtes Werke*, hrsg. I.H. Fichte, Berlin 1971, Bd. 1, S. 47 f.; Bd. 5, S. 180 f.).

37 G. LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, Werke, Bd. 17, S. 48.

38 Vgl. *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, S. 179.

39 *Phänomenologie des Geistes*, S. 77.

40 H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 21913, S. 223; W. DILTHEY, »Die Entstehung der Hermeneutik (1900)«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. G. Misch, Göttingen 1957, S. 330. Siehe auch H.-G. GADAMER, »Text und Interpretation«, in: *GADAMER, Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 330.

41 *Phänomenologie des Geistes*, S. 78. Vgl. noch TW, Bd. 10, S. 280 (hierzu HÖSLE, *Hegels System*, Bd. 2, S. 400). Eine der besten und frühesten kritischen Auseinandersetzungen mit Hegels Sprachtheorie findet sich bei Feuerbach. Gegen Hegels angebliche »Widerlegung der Realität des sinnlichen Bewußtseins« wendet Feuerbach ein, »dem sinnlichen Bewußtsein« sei »neben die Sprache das Unreale, das Nichtige. Wie soll also« fährt er fort, »das sinnliche Bewußtsein dadurch, dass das einzelne Sein sich nicht sagen lässt, sich widerlegt finden oder widerlegt sein? Das sinnliche Bewußtsein findet eben gerade darin eine Widerlegung der Sprache, aber nicht eine Widerlegung der sinnlichen Gewissheit.« Kurzum: Durch Hegels »Widerlegung« des sinnlichen, und d.h. auf Einzelnes gerichteten und Einzelnes meinenden und ausprechenden, Bewußtseins ist das Allgemeine als das Reale nur für den bewiesen, »dem das Allgemeine schon im Voraus als das Reale gewiss ist«. »Hegel widerlegt nicht das Hier, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins und uns im Unterschiede vom reinen Denken Gegenstand ist, sondern das logische Hier [...]« (L. FEUERBACH, »Zur Kritik der Hegelschen Philosophie«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 185). Auf diese Weise zeigt Feuerbach, daß »sich Hegel nicht wirklich in das sinnliche Bewußtsein hineingestellt und hineingedacht hat«. Hegels Philosophie beginne »nicht mit dem Anderssein des Gedankens, sondern mit dem Gedanken von dem Anderssein des Gedankens, worin natürlich der Gedanke schon im Voraus des Sieges über seinen Gegenpart gewiss ist, – daher der Humor, mit welchem der Gedanke das sinnliche Bewußtsein zum Besten hält. Aber eben deswegen hat auch der Gedanke seinen Gegner nicht widerlegt.« (Ebd., S. 187)

Was Hegels These des »Unausprechlichen« als des Unwahren, Unvernünftigen, bloß Gemeinten im allgemeinen (also nicht nur in bezug auf Dinge als »diese, oder sinnliche«) angeht, gab es z.B. für einen Wittgenstein »allerdings Unausprechliches« (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.522), das er dergestalt sicherlich zu würdigen wußte, seiner grundsätzlichen Einstellung zum Trotz, gemäß der »die richtige Methode der Philosophie« darin zu bestehen habe: »Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft [...] und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat« [ebd., 6.533]. – Dem »Unausprechlichen« als spezifischen (sozusagen) »Gegenstand« kann man wohl auf der anderen Seite, d.h. auf dem Niveau der Erkenntnis bzw. der Sprache, das Schweigen entsprechen lassen (so auch schon bei



- Wittgenstein) und hiermit das Thema des Schweigens (was bei Hegel nicht eigens geschieht) in die Erörterung der Sprache als eine von deren Modi einbeziehen – dies wurde vornehmlich von Heidegger thematisiert. Siehe hierzu HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 161: »Zum redenden Sprechen gehört als Möglichkeiten Hören und Schweigen« (vgl. noch ebd., S. 164 f., ferner S. 273 »Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens«), 277, 296). Siehe ferner HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989, S. 510: »Die Sprache gründet im Schweigen« (vgl. HEIDEGGER, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Gesamtausgabe, Bd. 44, hrsg. M. Heinz, Frankfurt/M. 1986, S. 233: die Sprache hat »ihren Ursprung im Schweigen«) und das über die »Sagetik« in den *Beiträgen zur Philosophie* Gesagte, S. 78 ff., bes. folgende: »Die Erschweigung ist die »Logik« der Philosophie [...]«. Siehe hierzu zusammenfassend O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 276, der angesichts des Themas des Schweigens auch latent auf Heideggers Verhältnis zu Wittgenstein Bezug zu nehmen scheint: »Das Denken der Wahrheit des Seins hat seinen Grundzug in jenem Schweigen, das die Verbergung eigens Verbergung sein läßt. Das Denken redet nicht von dem einen, um von dem, wovon man nicht in strenger Weise reden kann, zu schweigen; vielmehr ist sein Schweigen beredt, seine Rede schweigend, d.h. die Entbergung der Verbergung zurückgebend.« (Siehe neuerdings auch O. PÖGGELER, »Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger«, in: *Hegel-Studien XXVIII*, 1993, S. 327–372, hier S. 342: »Heideggers Schweigen ist ein Erschweigen, das durchaus seine Sprache finden kann.«)
- 42 *Phänomenologie des Geistes*, S. 78. Vgl. Die Vernunft in der Geschichte, S. 78: »Denn die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes. [...] in der Vernunft ist das Göttliche. Der Inhalt, der der Vernunft zugrunde liegt, ist die göttliche Idee und wesentlich der Plan Gottes. [...] Und die Wahrheit Gottes, die Abbildung seiner ist es, was in der Vernunft vernommen wird.«
- 43 Wenn das Sprechen »die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren«, so ist es der Vernunft nicht nur in der Hinsicht ähnlich, daß auch diese göttlich ist, sondern ganz allgemein auch darin, daß die auf Vernunft (als einem spezifischen dem Verstand entgegengesetzten Organ) gegründete Philosophie »eine verkehrte Welt« sei (vgl. HEGEL, »Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt ...«, in: *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. H. Brockard und H. Buchner, Hamburg 1983, S. 1–16, hier: S. 11).
- 44 Vgl. TW, Bd. 20, S. 106, wo Hegel vom λόγος sagt: »Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts, - Vernunft und zugleich Sprache«; ihr Zusammenhang besteht aber auch darin, können wir am diesem Punkt hinzufügen, daß beide allgemein oder auch monolog bleiben. Auch Höle meint, dieselbe Stelle kommentierend (*Hegels System*, Bd. 2, S. 403 f.), daß Hegel die Intersubjektivität der Sprache nicht begriffen habe; es sei am Hegels Sprachbegriff »auffällig, daß er völlig des Moments der Intersubjektivität entbehrt« (Höle, 404; daß Höle jedoch diese Auffassung nur der *Enzyklopädie* zuweist und in den *Jenaer Systementwürfen* und der *Phänomenologie* andere, d.h. »gemeinschaftstiftende« bzw. »soziale«, d.h. »intersubjektive« Charaktere in Hegels Sprachverständnis entdeckt [ebd., S. 407 f.], ist uns hier weniger relevant, weil ja auch Höle der Meinung ist, die von ihm ans Licht gebrachten Dimensionen von Hegels Sprachauffassung vorübergehend seien und, weit davon entfernt, deren Hauptmomente darzustellen, später so gut wie völlig verschwänden).
- 45 W. DILTHEY, »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 26.
- 46 TW, Bd. 20, S. 196 f.
- 47 TW, Bd. 20, S. 196.
- 48 *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 31.
- 49 W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 100.
- 50 S. noch H. GLOCKNER, *Hegel*, Bd. 2, S. 566: »Er begriff die Notwendigkeit des Selbststopfers, welches von jedem Individuum in Freiheit gebracht werden muß.«
- 51 Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 58.
- 52 Zur sozusagen »weltanschaulichen« Dimension der Hegelschen Vernunftbegriffes gehört, daß für ihn Vernunft im wesentlichen dasjenige ist, was Versöhnung mit der Wirklichkeit ergibt. Siehe hierzu *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 78: »Die Philosophie ist also nicht ein Trost; sie ist mehr, sie versöhnt, sie verkärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solches auf, [...] womit die Vernunft befriedigt werden soll.« (Hervorhebung nicht im Original.) Der Versöhnungscharakter der Vernunft ist also dieser so wesentlich, daß ohne ihn Vernunft eigens aufhören würde, Vernunft zu sein.
- 53 M. HEIDEGGER, »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)«, hrsg. H.-U. Lessing, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften VI*, 1989, S. 235–269, hier: S. 250. Vgl. noch HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 61, hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1985, S. 7, und (etwas unakzentuiert) Schellings *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. H. Feick, Tübingen 1971, S. 175.
- 54 M. HEIDEGGER, »Colloquium über Dialektik«, Muggenbrunn am 15. September 1952, *Hegel-Studien XXV*, 1990, S. 10. (Hervorhebung nicht im Original.)
- 55 Die Bezeichnung der »Dialektik«, als einer philosophischen »Verlegenheit« bezieht sich wohl an der nämlichen Stelle von *Sein und Zeit*, wie aus dem Kontext hervorgeht, auf die Platos (vgl. hierzu auch F.-W. von HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*, Bd. 1., *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt/M. 1987, S. 265). Heideggers Selbsterläuterung könnte wohl eher auf jene »formal-dialektische Konstruktion« bezogen werden, von dem in der Diskussion des Zeitbegriffs Hegels etwas später, im § 82b) die Rede ist (vgl. *Sein und Zeit*, S. 435).
- 56 *Sein und Zeit*, S. 35.
- 57 Obwohl, wie Heidegger es anderswo ausführt, ist »dieser Gefährlichkeit der Dialektik selbst Hegel in seiner späteren Zeit nicht ganz Herr geworden, selbst Hegel nicht, für den die Dialektik aus einer ganz bestimmten Problematik erwuchs [...]. Daher konnte und mußte Hegel auch die für ihn unzweideutige Erfahrung machen, daß die Dialektik in sich produktiv sei« (M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. 32, S. 105).
- 58 Siehe hierzu meine Aufsätze »Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu »Sein und Zeit«: Die Auseinandersetzung mit Husserl«, in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae*, Sectio Phil. et Soc., XXII–XXIII, 1990, S. 127–153; »Phenomenology, Hermeneutics. Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers«, in: T. KISIEL/ J. van BUREN (Hrsg.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, New York 1994, S. 73–89.
- 59 *Sein und Zeit*, S. 46. Zum folgenden ebd. S. 49.
- 60 M. HEIDEGGER, *Hegel*, Gesamtausgabe, Bd. 68, S. 15. Vgl. noch ebd., S. 38. Siehe *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1988, S. 27f.: »Die Blickstellung auf den Menschen am Leitfaden der Definition »animal rationale« sieht ihn im Umkreis von anderem mit ihm in der Weise des Lebens Daseienden (Pflanzen, Tiere) [...]. Die spätere und lediglich in einem indifferenten Wortsinne verstandene Definition »animal rationale«, »vernünftiges Lebewesen« verdeckt den Anschauungsboden, aus dem die Bestimmung des Menschen erwachsen ist.« Um zu einem Neuensatz zu gelangen, »[...] muß von einer ausdrücklichen oder erst recht versteckten, unausdrücklichen Orientierung an bestimmten Ideen des Menschseins Abstand genommen werden« (ebd., S. 29).
- 61 M. HEIDEGGER, *Hegel*, Gesamtausgabe, Bd. 68, S. 30. Vgl. »Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)«, S. 250: Die in der griechisch-christlichen Lebensauslegung »angesetzte Idee des Menschen und des menschlichen Daseins bestimmt die philosophische Anthropologie Kants und die des deutschen Idealismus«.
- 62 *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 25.
- 63 Ebd. Vgl. noch ebd., S. 43 und 56. An der letzteren Stelle wird hinzugefügt: »Denken aber ist Wissen des Allgemeinen«. Mit der Orientiertheit des Denkens an Allgemeinem zeigt offensichtliche Parallele die auf Allgemeines Bezogen-sein der Vernunft bzw. der Sprache (siehe Anm. 39–44 oben).
- 64 M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 45 (Die zweite Hervorhebung ist nicht im Original). Vgl. ebd., S. 43 f.: Bei der Dialektik fehlt »der radikale Grundblick auf den Gegenstand der Philosophie, aus dem selbst das Wie des Verstandenen in seiner »Einheit« erwächst«. Diese Haltung sollte für Heideggers Dialektik- bzw. Hegel-Verständnis durch seinen ganzen Denkweg hindurch bestimmend bleiben. Die »Dialektik«, führte er z.B. in den dreißiger Jahren aus, »steht und fällt mit der Sache selbst [...]. Man kann sich nicht für die Dialektik ereifern und für die Erneuerung der Hegelschen Philosophie sich einsetzen und gleichzeitig etwa sein Christentum, seine Christologie und seine Trinitätslehre mit einem Augenzwinkern und mitleidigen Lächeln beiseite schieben« (M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. 32, S. 163; siehe noch *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Bd. 13, hrsg. H. Heidegger, Frankfurt/M. 1983, S. 212; *Heraklit*, Gesamtausgabe, Bd. 55, hrsg. M.S. Frings, Frankfurt/M. 1979, S. 116 f.).
- 65 Zu dieser gehört eine »Destruction« der traditionellen Gegenüberstellung von Vernunft (Denken) und Sinnlichkeit. Dieser für die traditionelle Metaphysik kennzeichnende fundamentale Gegensatz wird hermeneutisch relativiert, und zwar vor dem Hintergrund einer hermeneutischen Kritik des dem Empirismus eigenen Begriffs der Erfahrung. Die Richtung der Kritik geht dahin, herauszustellen, daß der Begriff »Erfahrung« bzw. »Sinnlichkeit« eben nicht erfahrungsgemäß gewonnen wird, sondern (samt solchen dem Empirismus eigenen charakteristischen Begriffen wie z.B. »Empfindungsdaten«) eher eine theoretische Konstruktion darstellt. »Man konstruiert sich einen Begriff der Erfahrung, der in eine ganz andere Sphäre gehört als faktische Umwelt Erfahrung [...]« (HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe, Bd. 59, hrsg. C. Strube,

- Denken« [Hervorhebung nicht im Original], was impliziert, daß dies im vortheorietischen Gebiet nicht mehr der Fall sein kann). Daß für Heidegger die Philosophie sich sehr wohl »an die empirische Erfahrung halten« soll, heißt etwas prinzipielles und betrifft nicht »die Einschränkung des Gegenstandsgebietes der Philosophie auf »Erfahrung« im Sinne der empirischen Erfahrung« (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 36 f.). Näheres hierzu s. in meinem Aufsatz »Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers«. Eine andere fundamentale kritische »Destruktion« Heideggers wird in bezug auf den Gegensatzpaar Rationalismus-Irrationalismus vollzogen; es wird versucht, ihr versteckte Zusammengehörigkeit herauszustellen. Heidegger spricht so im Laufe der Jahrzehnte vom »Wechselspiel zwischen »Rationalismus und Irrationalismus« – das »Irrationale« bezeichnet er auch als »Milchbruder des »Rationalen«, als dessen »Mißgeburt« –, oder vom »unwürdige[n] Versteckspiel [...] zwischen dem Irrationalen und Rationalen«, vom »Wechselgeschäft«, in das sich beide »verstricken«; und bis zum Ende der sechziger Jahre bleibt seine Stellung unverändert. Siehe meinen Aufsatz »Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz«, in: I. M. FEHÉR (Hrsg.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Berlin 1991, S. 43-70, hier S. 48 ff.
- 67 Vgl. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, S. 9 f., 29; *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* Gesamtausgabe, Bd. 58, hrsg. H.-H. Gander, Frankfurt/M. 1993, S. 248; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamtausgabe, Bd. 61, S. 20, 32 ff., 60, 66f., 113, 116, 134, 141, 175; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 85; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. 21, hrsg. W. Biemel, Frankfurt/M. 1976, S. 410; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, hrsg. F.-W. von Herrmann Frankfurt/M. 1983, S. 425 ff.
- 68 M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, S. 18.
- 69 M. HEIDEGGER, *Hegel*, Gesamtausgabe, Bd. 68, S. 144.
- 70 Darauf hat schon Staudenmaier hingewiesen: »Wie die Sünde früher wesentlich nur Proceß des Erkennens war, in Folge dessen der Geist durch das Insichgehen sich in seinem Fürsichsein, damit aber auch in seiner Trennung vom allgemeinen Geiste erkannte; eben so ist auch die Erlösung nur Proceß des Erkennens, desjenigen Erkennens nämlich, durch welches der Mensch zur Gewißheit kommt, daß der Geist, der ihn beseele, der Geist Gottes selbst sei. Was daher sonst nur von Christus, dem Gottmenschen allein gilt: es erschien ein Mensch, der Gott ist, und ein Gott, der Mensch ist, wird von Hegel auf den Menschen im allgemeinen Sinne bezogen [...]« (F.A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, S. 626.)
- 71 In einem Schreiben Heideggers an Erik Wolf hieß es: »Der Einzelne, wo er auch stehe, gilt nichts«; und eine Stelle seiner Rede in Tübingen am 30. November 1933 lautet: »Wir sind nur ein Übergang, ein Opfer« (Brief vom 20. Dezember 1933, zitiert nach Hugo OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M. / New York 1988, S. 229; Bericht der Tübinger Chronik vom 1. Dezember 1933, zitiert nach Ott, S. 231; vgl. noch *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, S. 39, 49; zum Thema »Übergang und Opfer« s. *Beiträge zur Philosophie*, S. 114, vgl. noch ebd., S. 230).
- 72 Zur am Leitfaden des topos Langeweile ausgeführten Hegel-Kritik s. SCHELLINGS *Werke*, 4. Ergänzungsbd., S. 456f.; K. MARX, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«, in: MARX-ENGELS, *Werke*, Ergänzungsbd., I. Teil, Berlin 1981, S. 586. Vgl. hierzu Manfred FRANK, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt/M. 1975, S. 215 f. Heideggers fundamentale, oben zusammengefaßte Einstellung der Dialektik gegenüber kommt charakteristisch in folgenden Sätzen zum Ausdruck: »Endlichkeit macht die Dialektik unmöglich [...]. Zur Endlichkeit gehört Un-folge, Grund-losigkeit, Grund-verborgenheit« (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, S. 306).